

O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161082>

Vicente Cretton Pereira

🏠 Universidade Federal de Alfenas | Alfenas, MG, Brasil
✉ vicentekaraimirim@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0001-9530-2834>

RESUMO

Este artigo busca estudar o uso do cachimbo e do tabaco entre os Mbya Guarani. Trata-se de um dispositivo central na comunicação com as divindades, mas que também é utilizado cotidianamente em ambientes onde esta relação não estaria (a princípio) em pauta. A análise do material etnográfico colhido pelo autor e a sua comparação com outros contextos ameríndios estabelece um campo semântico definido pelo pensamento mbya a partir do cachimbo e do tabaco buscando mostrar o que estes itens comunicam para além da relação com as divindades. Neste percurso passa-se pelo papel do cachimbo e do tabaco no sistema de trocas de feitiço entre as unidades locais mbya e também pela importância dos mesmos para a produção da pessoa mbya. Neste sentido conclui-se que gradientes de distância e de temperatura orientam de modo marcante o xamanismo mbya.

PALAVRAS-CHAVE

Mbya Guarani,
tabaco, cachimbo,
xamanismo,
embriaguez.

The Place of Tobacco: Mbya Guarani's Pipe and Shamanism**ABSTRACT**

This article chases to study the pipe and the tobacco use among the Mbya Guarani. The pipe is a central dispositive in the communication with gods, but which is also daily used in contexts that this relationship is not (at principle) being evidenced. The analysis of the ethnographic material collected by the author and its comparison with others Amerindian contexts defines a semantical camp oriented by the pipe and tobacco chasing to understand what this itens communicate beyond the relationship with gods. In this route we pass by the role of pipe and tobacco in the exchange system of sorcery between the mbya local groups and also by their importance for the mbya person production. In this sense we concluded that gradients of distance and temperature guide in a remarkable way the mbya xamanism.

KEYWORDS

Mbya Guarani, Tobacco, Pipe, Shamanism, Drunkenness.

INTRODUÇÃO¹

Desde meu primeiro acesso à casa de reza da aldeia mbya guarani então situada em Camboinhas (bairro da cidade de Niterói-RJ) no qual realizei a maior parte de meu trabalho de campo entre 2008 e 2013) manifestei meu interesse em participar ativamente de todas as operações rituais que ali aconteceriam, de modo que desde então começaram a me ensinar a usar o cachimbo (*petyn-gua*²). O primeiro ensinamento se deu logo após minha caminhada inicial pela casa, acompanhando os demais no enfumaçamento do ambiente, do altar e das pessoas: eu logo me senti extremamente tonto e devolvi o cachimbo para Tupã, o jovem cacique da aldeia³, que chegou a sugerir que se eu quisesse vomitar poderia fazê-lo ali mesmo. Depois explicou-me que não se deve tragar a fumaça (o que eu havia feito) mas somente sugá-la do cachimbo e assoprá-la no ar e nos objetos do altar.

Anos depois, quando meus amigos mbya enfumavam um irmão que havia adoecido na noite anterior, cada um deles soprando fumaça no corpo inteiro do rapaz a começar pela cabeça e terminando pelos pés, fui chamado a tomar parte: eu apenas observava quando Agáí, o último deles, se aproximou de mim e me entregando o cachimbo disse, “sua vez”, e vendo que eu hesitava acrescentou, “mesmo rapidinho já está bom” (*xapy'a'i teĩ ha'eve*). Copiei os gestos dos demais, pois já havia notado que esta parecia ser mesmo a forma inicial de se exercitarem no uso do cachimbo. Já observara por exemplo Jekão, de mais ou menos três anos, sendo estimulado a copiar os gestos dos adultos na casa de reza: carregava um cachimbo apagado fingindo assoprar fumaça pela casa e também no “alto das cabeças” (*ijapyte*) das pessoas. Como já se disse, xamanis-

1 Agradeço aos organizadores do I Seminário Internacional de Etnologia Guarani pela oportunidade de tornar público um estágio inicial da pesquisa apresentada a seguir (cf. Pereira 2016a).

2 A palavra é composta por *petỹ*, tabaco e *gua*, “proveniente de” ou “lugar de”. Daí o título do texto.

3 A maioria de meus interlocutores citados neste trabalho pertence a mesma parentela, encabeçada por Lidia e Pedro, com seus filhos Tupã, Jéka, Minju, Iracema, Jaxuka e outros. Mesmo em Araponga (aldeia localizada em Paraty-RJ), que pude visitar algumas vezes ao longo dos cinco anos de pesquisa) de certo modo continuamos com pessoas “aparentadas” já que a mãe de Lidia é irmã de Augustinho, o então cacique e pajé daquela aldeia. Visitei ainda as aldeias de Paraty Mirim e Mamanguá, também localizadas em Paraty, ambas citadas ao longo do texto.

mo realmente é algo que se aprende “como se aprende a andar de bicicleta ou jogar bola” (Viveiros de Castro, 2008:81).

O cachimbo é comumente utilizado em momentos variados do cotidiano dos Mbya: no trabalho na roça, enquanto se cozinha, durante a roda de chimarrão, no trabalho de construção de casas, antes de dormir, etc. Nestas ocasiões o cachimbo pode ser solicitado ou mesmo até circular entre quem ora queira utilizá-lo (algo que não ocorre na casa de reza onde via de regra os cachimbos são oferecidos, e aquele que fuma ritualmente o faz geralmente sem compartilhar o cachimbo). É comum também a solicitação a crianças e jovens para irem pegar o cachimbo e trazê-lo aceso para o adulto que deseja fumar. Apesar disso algumas pessoas me disseram que o cachimbo era para ser utilizado somente dentro da casa de reza, e que o uso fora deste contexto seria um uso “à toa” (*rive*), capaz até de causar males à pessoa⁴. Certa vez perguntei a Jéka qual seria a diferença entre fumar dentro da casa de reza e fora dela, ao que me respondeu: *aqui a gente apenas fuma, lá cada um faz a sua parte*. Eis a razão pela qual eu tinha sido chamado a *tomar parte* no tratamento xamânico de seu irmão, como descrevi acima.

Num dia comum de realização do ritual na casa de reza em Camboinhas, as pessoas entravam, se sentavam nas cadeiras dispostas em meia-lua (em relação ao altar localizado no leste) e aguardavam a chegada dos demais (caso houvesse mais alguém para chegar). Após o fechamento da porta, que se dava geralmente ao anoitecer ou um pouco depois disso, acendiam os cachimbos e começavam a fumar ainda sentados, geralmente soprando fumaça nos próprios corpos, notadamente na mão (que não segurava o cachimbo) com a palma virada para o rosto, e em seguida esfregando a face como se “lavassem” o rosto com a fumaça⁵. Até que algum dos jovens se levantava para fumar caminhando em círculo pela casa (sempre no sentido anti-horário) e era seguido por todos os demais. Ao final cada um fazia uma saudação, (*ko re ma ha'evé'iko*) “com este está bom” e se sentava⁶. Muitas vezes o ritual ia só até aí, mas igualmente ele podia se estender por horas a fio abrindo-se para um ou mais dos seguintes eventos: a fala de aconselhamento da xamã Lidia, a cura de alguém, compartilhamento de informações com o coletivo, o canto do coral das crianças ou a execução de um canto-reza (*mborai*) acompanhado de dança, algo que envolve quase todos os presentes, inclusive crianças.

Como o cachimbo é um dispositivo central na comunicação com as divindades, mas também é quase que onipresente no cotidiano mbya em ambientes onde esta relação não estaria (a princípio) em pauta, as questões que me guiaram na escrita do presente texto são em linhas gerais as seguintes: o que o cachimbo e o tabaco comunicam para além da relação com as divindades, ou dito de outro modo, qual é o campo semântico estabelecido pelos Mbya a partir destes itens? Qual o papel do cachimbo e do tabaco no sistema de trocas de feiti-

⁴ Disse Marciana, pajé e esposa de Augustinho de Araponga: “as pessoas que usam a fumaça à toa ficam com os dentes todos ruins” (*tataxina opiporu rive, taingue ivaipa*). A distinção entre dois tipos de fumo ou dois modos de fumar parece ser comum entre os ameríndios. Veja-se por exemplo a utilização lakota do tabaco tradicional (em oposição ao comercial) como forma de combater o tabagismo (Sadik, 2014: 7), ou a oposição piro entre cigarros industriais e o tabaco del monte (cf. Gow, 2015) ou ainda entre os Yuman da Califórnia a distinção entre grupos que consideram o tabaco sagrado e grupos que não o fazem, fumando-o somente “por prazer” (cf. Underwood, 2004). Entre os Mbya haveria uma oposição anterior ao fumar na casa de reza versus o fumar à toa, a saber, aquela que separa o cigarro do cachimbo: o primeiro jamais é utilizado para fins rituais.

⁵ Wilbert (1987: 143) aponta como método de uso generalizado do tabaco na América do Sul para fins de profilaxia o enfumacamento do corpo e da face.

⁶ Em Camboinhas, as mulheres raramente faziam o mesmo, mas já observei o coletivo feminino proceder da mesma forma em Araponga.

ço entre as unidades locais mbya? Como tabaco e cachimbo atuam na cura e na produção da pessoa mbya? Neste trajeto tentaremos trazer à tona a percepção do corpo mbya a partir de noções de distância e de temperatura.

A ORIGEM DO CACHIMBO

Em termos arqueológicos no Brasil os cachimbos são tomados em alguns contextos como “indicadores de espaços ocupados por escravos e quilombolas” (Gaspar, 2011: 45) enquanto em outros o cachimbo está presente em sítios que “podem ter até 12 mil anos” (Faiad, 2014). Segundo Augusto Oyuela-Caycedo & Nicholas Kawa (2015: 32) registros arqueológicos na América do Sul, especialmente no Chaco, possuem grande diversidade de cachimbos, os quais constituem as melhores evidências do uso mais antigo do tabaco nestas terras. Contudo, em sítios relacionados aos Tupi-Guarani na região sul e sudeste do Brasil, cachimbos não são exatamente o achado mais comum e alguns autores buscaram aportes etnográficos entre os mbya guarani para a elaboração do que seria uma etnoarqueologia deste povo (ver, por exemplo, Garlet & Soares, 1998 ou Marques, 2012). Além disso, quando encontrados dificilmente são datados de forma exata já que muitas vezes são doados às instituições sem maiores informações sobre os contextos de escavação (Marques, 2009: 22).

Este fato leva muitos pesquisadores a adotarem critérios de classificação outros que a antiguidade das peças. Ítala Becker e Pedro Schmitz, por exemplo, em amplo estudo que se debruçou sobre cinco coleções do estado do Rio Grande Sul classificaram 90 peças e 35 fragmentos de acordo com o tipo de material utilizado, a forma da peça e a técnica de fabrico determinando a partir deles a origem europeia, duvidosa ou indígena (Becker & Schmitz, 1969 *apud* Marques, 2009: 26). Ainda assim, Neide Faccio e Hiuri Di Baco afirmam que o cachimbo de cerâmica encontrado no Sítio do Macaco em Junqueirópolis, interior de São Paulo, “é considerado a forma mais antiga do objeto” coexistindo porém com outras que detêm características tecnológicas diferentes (Faccio & Di Baco, 2009: 38). Note-se que tanto o Rio Grande do Sul quanto São Paulo são áreas onde os Mbya são atualmente bastante populosos (se comparados com os demais estados em que estão situados⁷), além de serem historicamente áreas de ocupação guarani à época da chegada dos europeus (Fausto, 1992: 382).

Os cachimbos mbya guarani que observei durante o trabalho de campo eram todos confeccionados de madeira (especificamente do nó da araucária, *Araucaria Angustifolia*) ou de argila⁸. Enquanto os primeiros eram muito mais comuns, os do segundo tipo gozavam da fama de serem mais duradouros. De tudo isso conclui-se que o uso do cachimbo pelos Mbya Guarani tem alta probabilidade de ser um hábito (ou um ritual) anterior à chegada dos europeus na América,

⁷ Para uma análise da população guarani ver Assis & Garlet (2004).

⁸ No filme “Petyngua: o cachimbo guarani” (Hungria, 2009) fala-se em misturar ossos de queixada à argila com a qual o cachimbo será confeccionado.

em que pese a eventual dificuldade da arqueologia sul-americana em situar certos cachimbos como originários de povos ameríndios, europeus ou africanos. Vejamos agora como o pensamento indígena coloca a questão da origem do cachimbo e do tabaco.

León Cadogan (1959: 61) traz uma narrativa mbya na qual o tabaco e o cachimbo são criados por Jakaira Ru Ete para que a humanidade da segunda terra, cheia de infortúnios como diz o texto, pudesse se defender. Busquei entre meus interlocutores inúmeras vezes o mito de origem do tabaco sem sucesso. O *pety* é aparentemente um dado para os Mbya, tanto quanto o sol ou as onças e o máximo que obtive em termos de narrativa mítica sobre ele foi a afirmação de que ao partir para sua morada⁹ Nhanderu (Nosso Pai) deixou num cesto um pouco de tabaco para Nhandexy (Nossa Mãe). Diante de uma grande quantidade de mitos ameríndios sobre a origem do tabaco e de análises sobre os mesmos, incluindo de modo especial o segundo volume d'*As Mitológicas* de Cláude Lévi-Strauss (2010 [1967]), que provavelmente é a referência mais importante sobre o assunto¹⁰, nos detivemos para buscar mitos sobre a origem do cachimbo¹¹, acabando por encontrá-los escassamente distribuídos pela América do Norte. Pois se o tabaco é um pano de fundo (faz parte do reino do inato, do dado), por assim dizer, então o cachimbo seria a figura que dele se destaca de modo que vale a pena trazer o que seria o mito de origem do cachimbo, segundo Nírio, filho do então cacique Augustinho da aldeia de Araponga.

Nhanderu, a fim de criar a segunda Terra, juntou com as mãos um montinho e a fez. Aí se transformou em andarilho e foi caminhar pela estrada. Chegou onde estavam alguns jurua (brancos) roçando para plantar melancia e perguntou o que eles iriam fazer. Os jurua olhando para aquele andarilho, responderam, “estamos plantando pedra”. O andarilho foi embora, e a plantação realmente virou uma plantação de pedra e só aí que eles foram saber que Nhanderu que tinha passado por ali. Depois ele chegou nos Mbya, numa casinha de pau a pique, não tinham nada, só um casal de galo garnizé, mesmo assim o Mbya olhou e falou para a esposa “mata um garnizé aí para dar para nosso parente”. Nhanderu comeu com eles, e depois pegou um pedaço de madeira que estava no chão e disse que ia dar para eles, a fim de que eles aprendessem, se curassem de doenças, se protegessem. E aí saiu o petyngua que é como é a bíblia¹². No dia seguinte a roça dos Mbya apresentava uma completa fartura de cultivares — melancia, milho, batata-doce, etc — todos amadurecidos.

Enfatizando o cachimbo e não aquilo que nele é fumado, essa narrativa não nos pareceu relacionada de modo evidente aos mitos sobre origem do tabaco, a não ser por algumas exceções como a apresentada por Alejandro Reig (2015: 175-7)

9 Sobre a partida primordial da divindade masculina que dá início (lá como aqui) ao mito dos gêmeos Sol e Lua ver Nimuendaju (1987).

10 Para uma retomada interessante de alguns aspectos da origem do tabaco tratados aí por Lévi-Strauss ver especialmente Aparicio (2017).

11 Em Lévi-Strauss (1985: 201-3) encontramos mitos californianos sobre a origem conjunta do cachimbo e do tabaco que irão compor a incursão do autor através dos mitos em Garrafa de Klein, tema ilustrado pela zarabatana na América do Sul e pelo cachimbo na América do Norte (Lévi-Strauss, 1985: 203), e que se referem a “um campo semântico construído por meio de tubos naturais e de seus orifícios” (Lévi-Strauss, 1985: 204). Alguns aspectos da estrutura formal subjacente aos mitos em Garrafa de Klein tornam-se perceptíveis através da adiver oral, retenção e incontinência anal formando um esquema no qual as funções do tubo e do corpo podem se alternar enquanto continente ou conteúdo. Acrescentaríamos ainda, aos significantes zarabatana e cachimbo, o tubo de inalar rapé que aparece por exemplo num mito Apurinã estudado por Gow (2015) onde o tema da incontinência sexual é central.

12 Para mais detalhes sobre esta comparação entre cachimbo e bíblia ver Pierri (2014).

que ao analisar o uso de tabaco entre os Yanomami a partir de duas narrativas míticas, põe em relevo a conjunção entre o mito de origem das plantas cultivadas e o mito de origem do tabaco. O primeiro mito que Reig apresenta enfatiza generosidade e reciprocidade, com um demiurgo que sendo inicialmente avesso à comunicação e à troca com os Yanomami decide posteriormente por fazê-lo. O segundo põe em foco o desejo por algo que acaba por ser saciado somente com tabaco, o que leva o autor a descrever esta planta como uma “libidinal machine” a articular redes de troca em escalas diferentes do socius yanomami.

No mito mbya de origem do cachimbo, por sua vez, quem se recusa à troca com o demiurgo são os brancos (em vez de um demiurgo que se recusa à troca com os Yanomami) e em consequência obtêm pedras no lugar de itens alimentícios¹³. Por outro lado, embora não manifesto em momento algum, o único *desejo a ser saciado* é o do demiurgo: seja quando os brancos desconfiam de seu desejo pelas melancias que estão plantando, seja quando os Mbya de fato lhe fornecem alimento. Em recompensa por sua generosidade os Mbya recebem tanto o cachimbo quanto a abundância de cultivares.

Contudo, o uso que Yanomami e Mbya Guarani fazem do tabaco é bastante diverso: enquanto os primeiros fazem uma espécie de pacote com as folhas e põem sob os lábios em microrrituais cotidianos os segundos fumam-no em cachimbos preferencialmente em momentos cerimoniais. Para os Mbya trata-se menos de um investimento em redes de troca em que estão envolvidos sexo e comensalidade (como diz Reig, 2015: 180, para os Yanomami) e mais em um dispositivo terapêutico e comunicacional utilizado de modo privilegiado e intensivo pelos especialistas chamados “aquele(a) que fuma” (*opita’i va’e*): não se trata de uma prática prazerosa, antes é necessário *aguentar* a fumaça para que as curas se realizem, como veremos adiante. Passemos agora a outras narrativas sobre a origem do cachimbo.

Em sua revisão de literatura, Tonio Sadik (2014: 12) nos fala de um mito crow no qual dramaticamente um homem carregava um cachimbo sem saber o que fazer com ele, dado que o demiurgo ainda iria criar Búfalo Macho o qual daria origem ao tabaco. Entre os Sioux também a ênfase está no cachimbo e não no que nele é fumado: “(...) nesta bolsa se encontra um Cachimbo sagrado. Com ele, nos invernos futuros, enviarás vossa voz a *Wakan - Tanka*, vosso Avô e Pai” (Negro, 1953: 27) disse a mulher *wakan* ao presentear os Sioux com o cachimbo. Como diz um xamã lakota, “the pipe mediates between human beings and God. To receive the pipe, to receive God’s gift, you’ve got to be pure in your heart, mind, body and soul” (Ellerby, 2000:103). De modo semelhante, enquanto a dupla de mitos yanomami tematiza reciprocidade e desejo *entre humanos*, a origem do cachimbo mbya e lakota nos fala de uma troca *entre deuses e homens*. A ênfase aqui está no cachimbo como uma dádiva dos deuses, bem como em seu valor enquanto recompensa para atitudes como generosidade e pureza no coração. Alguns au-

13 O aparecimento de uma desumanidade dos brancos em mitos mbya foi muito bem trabalhada por Pierri (2013: 2014). Sobre o assunto ver também Godoy & Carid (2016). Note-se apenas que o mito colhido por mim é uma versão da narrativa apresentada por Cadogan (1959: 61-2) na qual os brancos ocupam o lugar dos infortúnios pronunciados já na criação desta segunda Terra, ou seja, sua qualidade teko + axy, (vida + sofrimento, dor, dificuldade).

tores que se debruçaram sobre a economia mbya puderam efetivamente descrever um sistema de trocas “entre homens e deuses” (Bonamigo, 2009) no qual as coisas trocadas poderiam ir desde itens alimentícios até a própria “alma” (*nhe’ë*) dos humanos (Assis, 2006: 78).

Mas também é necessário notar aquilo sobre o que o mito não nos informa, a saber, a ambiguidade que paira sobre o cachimbo e sobre o xamanismo mbya. Se Lévi-Strauss (2004 [1967]: 400) ao se debruçar sobre um mito warrau acerca da origem do tabaco e dos poderes xamânicos observa que “o ‘caminho do tabaco’ passa pela sujeira”, Carlos Fausto (2004: 157-8) afirma que alguns discursos (neo) xamânicos que valorizam a experiência com alucinógenos eclipsam aspectos fundamentais do xamanismo, como o sangue (isto é, canibalismo ou predação) e o próprio tabaco: o neoxamanismo seria assim uma espécie de *xamanismo higienizado*, do qual se retiram as “impurezas” a fim de que seus adeptos encontrem a iluminação ou algo assim. Mas Bernd Mori (2015) nota algo semelhante no interior do discurso e da prática indígena na região do Ucayali, na Amazônia, onde uma ascensão do xamanismo da ayahuasca (em grande parte associado ao turismo e ao neoxamanismo) foi acompanhado de uma discensão do uso do tabaco. A razão para isso, segundo o autor, é que enquanto a ayahuasca foi se associando cada vez mais à cura, o tabaco foi se aproximando cada vez mais da feitiçaria: “nowadays healing is associated with *ayahuasca* while sorcery smells like tobacco” (Mori, 2015: 104). O mito mbya guarani de origem do cachimbo também evita o tema da “sujeira” e da feitiçaria, embora na prática o conjunto [cachimbo e tabaco] seja tão curativo quanto destrutivo: aquele que sabe tirar a doença do corpo das pessoas sabe também como colocá-la, e geralmente o faz. Como escreve Mori (Ibidem: 104): “the healer is simultaneously, from the other’s perspective, a sorcerer”.

Assim, da investigação sobre as origens pré-colombiana do cachimbo passamos ao brevíssimo (já que não é nosso objetivo aqui fazer uma análise mito[lógica] exaustiva) estudo de algumas narrativas míticas sobre a origem do cachimbo. Passamos pelo material yanomami principalmente para comparar mitos de origem do tabaco com mitos de origem do cachimbo, e ao final de nosso curto trajeto encontramos uma associação do tabaco com relações horizontais entre humanos enquanto que o cachimbo esteve mais associado à relação vertical entre homens e deuses, ainda que esta verticalidade acabe muitas vezes por eclipsar o caráter ambíguo do tabaco.

O TABACO

Se há algo que talvez ainda seja pouco estudado na extensa literatura sobre os Mbya, e sobre os Guaraní em geral, é a potência xamânica direcionada para o mal estar de outrem, ou seja, a feitiçaria: (*-nhembo’e vai*) “praticar/rezar de forma

má” ou (-mba’evyky) “brincar/jogar/mexer”. Mais de uma vez explicaram-me que o feitiço também é feito com a utilização do cachimbo: procede-se à elaboração do que será lançado no corpo da vítima – filhotes de inseto, pequenos pedaços de madeira, agulhas, chumaços de cabelo, etc. – para em seguida soprar nele a fumaça. Assim, o objeto é “lançado” até o corpo da vítima, onde quer que ela esteja. Também ouvi narrativas acerca do uso do cachimbo para trazer de volta cônjuges que se foram: mistura-se certa planta (*karaja rembi’u* ou *ndavy’ái*) no tabaco, e fuma-se “pelo nome” (*ery rupi*) da pessoa. Minju chegou mesmo a comentar que um de seus irmãos havia aprendido sozinho a inserir pequenos objetos nos corpos das pessoas, os quais ele tiraria se quisesse, até que sua mãe aconselhou-o a não fazê-lo mais. Quando perguntei como ele havia aprendido, Minju respondeu que *sozinho mesmo, porque quando vem lá de cima* [da morada divina], *a gente já vem com um jeito*. Mesmo se este “jeito” se tratar de uma capacidade ímpar de agressão xamânica, como se vê.

Também diziam-me que há pajés que fazem mal às pessoas apenas *por judiação* ou *para ver a pessoa sofrer*, posteriormente retirando os feitiços que eles mesmos haviam enviado. Na literatura os feiticeiros figuram como alvo das piores sansões, sendo muitas vezes punidos com a morte, como explica um interlocutor de Miguel Chase-Sardi (1992: 95), “amarramos suas mãos, seus pés e o soltamos no fogo”, acrescentando que “aquele que faz isso não pode ficar no meio de nós” (tradução minha do original em guarani).

Tanto quanto o tabaco não aparece no mito de origem do cachimbo, a face agressiva do xamanismo mbya também é pouco comentada pelos próprios e só se percebe sua importância no cotidiano quando alguém se torna vítima. Toda uma rede de relações é então ativada. As suspeitas recairão sobre alguém do grupo dos afins do convalescente, ou de parentes “distantes”: certamente alguém que resida em outra parte, em outra aldeia ou outro município, estado etc. Ao mesmo tempo, parentes que são xamãs (muitas vezes também “distantes” e provenientes de outras aldeias, de outros municípios, estados etc) podem ser acionados para se deslocarem até onde está a vítima. Seus parentes próximos – aqueles com quem convive diariamente – tomarão para com ela uma série de cuidados como preparar-lhe infusões ou molhar certas partes do seu corpo com água misturada com *pipi* (*Petiveria Alliacea*). Às vezes até soprarão a fumaça do cachimbo pelo seu corpo, numa performance que segue os gestos do xamã em tudo, exceto na quantidade de tabaco que é utilizada e no resultado final: aqui o *quid malignum* não é retirado do corpo do paciente.

De maneira semelhante à descrição do xamanismo waiãpi como vetor de segmentação da sociedade construindo um espaço social no qual cada unidade local se constitui como centro (Gallois, 1996: 71), para os Mbya as relações de parentesco, aliança e inimizade entre pessoas “comuns” e especialistas no

xamanismo operam a construção de um espaço social ao mesmo tempo unido e separado, que a alguns autores ocorreu chamar de *multilocalidade* (Pissolato, 2007). Assim, curas e agressões xamânicas têm seu lugar reservado no socius sendo igualmente importantes para esta malha de sociabilidade mbya. Se a compaixão orienta o eixo vertical das relações com as divindades somente porque no plano horizontal o pano de fundo é a predação, como escreve Daniel Pierri (2014), pôr-se sob os cuidados de um xamã é um evento elicitado (muitas vezes) pela agressividade de um feiticeiro. Spensy Pimentel (2017), após apresentar algumas observações anteriores sobre feitiçaria entre o Guarani (feitas por Ruiz de Montoya, na primeira metade do século XVII e por Eduardo Galvão, nos anos 1940) afirma que

(...) os feitiços são parte importante da vida política cotidiana de um coletivo kaiowa. Quando se desconfia que um vizinho ou conhecido está fazendo feitiço contra si, a vida de uma família fica tomada pela busca obsessiva de enfrentar esse problema. Doenças como o câncer também podem ser associadas ao feitiço. O mesmo se dá com mortes fulminantes, por acidentes ou quando vinculadas a doenças internas, dores abdominais etc. (Pimentel, 2017: 296).

A imagem do sábio asceta guarani que vigorou durante muito tempo na etnologia sul-americana (fenômeno que em grande parte se deve aos trabalhos de León Cadogan e Pierre e Hélène Clastres) precisaria, assim, sofrer um deslizamento a partir do que lhe é inverso mas que ele próprio contém, isto é, a imagem do feiticeiro e suas variações.

Aqui estamos caminhando propriamente no território do tabaco, que tem na ambiguidade talvez sua principal característica. Pense-se, por exemplo, nos waiãpi que relacionam a fumaça do tabaco à cura mas também à agressão (Gallois, 1996: 43), ou no tabaco como elemento importante para a formação do corpo do xamã yawanáwa para os quais xamanismo consiste em saber curar e saber matar na mesma medida (Gil, 2001: 342) ou ainda nas ideias e práticas suruwaha sobre o tabaco associando-o ora a algo venenoso, confuso e perigoso ora a algo benevolente e agradável (Aparicio, 2017: 10). Os exemplos poderiam ser multiplicados, de modo que ao voltarmos nosso olhar para o cachimbo é preciso prestar atenção ao tabaco, pois mesmo não sendo tematizado em uma narrativa mítica pormenorizada, é efetivamente o que nele os Mbya fumam: como já observei em nota (ver supra) o cachimbo é efetivamente o *lugar do tabaco*. Assim traremos em seguida algumas informações botânicas e farmacológicas sobre esta planta que talvez apontem algumas razões no campo do sensível para que ela esteja situada de modo ambíguo no pensamento e na vida dos ameríndios.

As plantas do gênero *Nicotiana* somam atualmente 76 espécies sendo que

um pouco mais da metade delas é endêmica da América do Sul, região do globo onde a relação do homem com esta planta se originou (Oyuela-Caycedo & Kawa, 2015: 28). Especialmente as espécies *Nicotiana tabaccum* e *Nicotiana Rustica* – as duas mais cultivadas pelos ameríndios após a conquista – hipoteticamente descendem de um ancestral selvagem que se originou nas terras altas dos Andes, entre Equador, Bolívia, Peru e noroeste da Argentina (Ibidem: 31). Corrobora esta hipótese o fato de que atualmente é nesta mesma região que ocorre a utilização simultânea de técnicas diferentes¹⁴ de consumo da nicotina (Ibidem: 37).

Johannes Wilbert, em sua análise farmacológica sobre o tabaco, nos informa que a nicotina presente nas folhas desta planta é uma das substâncias mais tóxicas de que se tem notícia: uma quantidade que varia entre 60 e 120 miligramas dela seria capaz de matar uma pessoa adulta (Wilbert, 1987: 137). Embora altamente tóxica, o pesquisador que a estudou a fundo pela primeira vez, introduzindo seu cultivo na França ainda no primeiro século após a chegada dos europeus nas Américas – Jean Nicot – recomendava seu uso como uma espécie de panacéia, isto é, algo que “curava tudo” (Longenecker, 2002 *apud* Cunha *et al.*, 2007). Assim, já de um ponto de vista farmacológico é notável a contradição entre a qualidade mortífera da nicotina e sua capacidade de “curar qualquer mal”, o que pode ser uma justificativa, de um certo ponto de vista, para o caráter duplo ou ambíguo do tabaco no pensamento mbya guarani e também ameríndio de modo mais geral. Me parece ser justamente por sua toxicidade que o uso do tabaco é uma espécie de provação no xamanismo mbya, isto é, é preciso “aguentar” a fumaça e os efeitos dela no corpo, feito que não é para qualquer um. Aliás as próprias potências causadoras de doenças não aguentam a fumaça como um bom xamã deve aguentar, fato, dentre outros, que possibilita a cura.

Uma das ideias gerais mais interessantes de Wilbert (1987) talvez seja a de que ao utilizarem plantas psicotrópicas os xamãs sul americanos não buscam o “quanto mais melhor” mas sim partem de seu conhecimento sobre as propriedades de cada uma delas e misturam-nas para obter efeitos desejados (Ibidem: 145). De fato, a tabela que relaciona métodos de uso do tabaco e povos indígenas sul americanos (Ibidem: 125-31) indica realmente uma intensa especialização destes povos no que diz respeito aos modos mais eficazes de se conseguir os efeitos desejados da nicotina. Há uma dose ideal, que provavelmente varia para cada povo, mas a qual se chega a partir da sensibilidade, ou seja da capacidade de sentir os efeitos da substância no próprio corpo: “quando a nicotina entra, você sente a seriedade do que você tá fazendo, e depois tem que pôr para fora, por isso as pessoas vomitam”, dizia-me Aparicio, um xamã que então residia na aldeia de Paraty Mirim (Paraty - RJ). O efeito do tabaco é dito pelos Mbya como (-ka'u), isto é, trata-se de se sentir embriagado ou tonto. O estado é o mesmo que se sente sob os efeitos do álcool¹⁵, porém com o tabaco estamos diante de toda

14 Dentre as cinco enumeradas por Wilbert (1987): lamber, mastigar, beber, cheirar e fumar.

15 Mas também se usa o termo (-ka'u) para descrever os efeitos de outras substâncias como a maconha, a jurema, a ayahuasca, etc.

uma *outra embriaguez*, como veremos a seguir.

EMBRIAGUEZ

O hábito de estalar chicotes rituais ao entardecer pelo pátio da aldeia me foi explicado por Jéka como uma prevenção contra potências maléficas e invisíveis¹⁶: “é para que não se aproximem” (*pono onhemboja*). A mesma lógica orientava o uso do cachimbo em diversas situações, como por exemplo quando se soprava de forma intensiva a fumaça no rosto de crianças e jovens que tivessem adormecido durante o ritual na casa de reza. Diziam que assim estavam afastando o dono do sono (*topey ja*). Também os brancos não suportariam a fumaça e se dizia muitas vezes de modo irônico quando o cachimbo estivesse circulando no mesmo ambiente que os *jurua*, “vamos fazê-los ficar todos vermelhos” (*nham-bopytamba*) ou de modo mais hiperbólico, “vamos matá-los” (*jajukapa*). A fumaça do cachimbo determina um afastamento de potenciais agressores dos Mbya e também de animais em geral: durante uma de minhas últimas estadias em Araponga, em janeiro de 2013, enquanto nos preparávamos para ir ao mato em busca de mel, perguntei para Kuaray se ele não levaria o cachimbo, e ele respondeu que não, pois caso o fizesse não acharíamos as abelhas, já que quando se fuma no mato bicho nenhum se aproxima.

Meses depois em Camboinhas, como que continuando essa exegese, Vera contou-me que o enfumaçamento da carne a ser ministrada para os que estão de resguardo (*-jekoaku*) é “para que não se aproxime a onça” e continuou explicando que a “fumaça bloqueia nosso corpo” (*ataxi ojoko nhanderete*), da mesma forma que acontece quando se joga fumaça num enxame de abelhas e elas fogem, porque não aguentam. De modo análogo explicou-me sobre o enfumaçamento levado a cabo pelos pajés nas sessões de cura: o *bicho* que está causando a doença não aguenta e sai do corpo da pessoa. As referências a animais não são por acaso já que grande parte das doenças que afligem os Mbya pode ser lida como o começo de uma transformação em animal (*-jepota*), a partir da conjunção da pessoa com um animal (ou com um dono de animal, planta, lugar etc) que lhe aparece como gente. Muito da capacidade xamânica para os Mbya, como vimos, vem da capacidade correlata de aguentar o que os “bichos” não aguentam, isto é, os efeitos da fumaça do cachimbo no próprio corpo – vômitos (*-mbojevy*), tontura (*-ka'u*), desfalecimento (*-akanhy*). Podemos pensar então que a cura xamânica consiste na (re)produção de um corpo de gente através da fumaça e também dos cantos e danças tendo como pano de fundo a *doença como transformação em animal ou em morto*, o que no final dá quase que no mesmo.

Guilherme Heurich (2015) analisa a embriaguez por consumo de cachaça (que acontece principalmente durante os bailes ou forrós) entre os Mbya como

16 Os Mbya generalizam uma diversidade de seres causadores de doenças (espectros dos mortos, donos de animais e de lugares, etc) com o termo “aqueles que não vemos” (*jaexa e'ÿ va'e*).

uma forma de alegria que está envolta no perigo da comunicação com os mortos e com os donos (o “dono da raiva”, *ivaija*, especialmente):

Fundamentalmente, os bailes são celebrações diferentes daquelas realizadas pelos xamãs, pois o que está em jogo não são as divindades: as conexões são outras. Há uma diferença grande, enfatizada pelos Mbyá, entre as celebrações que acontecem na casa cerimonial para se aproximar das divindades — nas quais o veículo primordial é a fumaça do cachimbo — e as festas programadas para dançar forró, cantar como os brancos e aproximar-se dos mortos — nas quais a cachaça proporciona a comunicação (Heurich 2015: 542).

De fato, durante meu trabalho de campo os episódios de violência e brigas entre afins e mesmo entre parentes próximos aconteceram marcadamente após o consumo de álcool. Via de regra explicavam a atitude do agressor como resultado de uma *alteração radical*, ou um mau encontro para falarmos como Espinoza (Deleuze, 2002: 28): *é uma coisa de mal que se encaixa no corpo da pessoa*, como disse Pedro certa vez sobre uma de suas filhas que após o consumo de álcool havia brigado com uma irmã (Pereira, 2014: 158-9). O exemplo trazido por Heurich é tanto mais dramático quanto se trata de um filho querendo agredir a própria mãe: “Sua mãe chegou e, de repente, ele se levantou e vociferou na direção dela: ‘Eu vou te matar!’ Quando tentou agarrar o cabelo dela, segurei-o pelos braços e ela pôde escapar (...)” (Heurich, 2015: 533). A embriaguez causada pelo consumo de cachaça seria assim uma incursão dos Mbya ao campo dos “outros perigosos mas necessários” (Kelly, 2005: 206), ou seja, beber é perigoso pois aproxima os Mbya de potências com as quais ordinariamente não se quer travar relação alguma. No entanto é ao mesmo tempo motor para os bailes e para as alegrias -outras (Heurich, 2015: 542) causadas por eles. Meus interlocutores costumavam afirmar que, em relação ao álcool, o que orienta os bebedores é a etiqueta do “saber beber” (*-’u kuaa*), o que seria o mesmo que saber *parar de beber* antes da embriaguez excessiva, ou seja, aquela que torna a pessoa agressiva.

O uso do cachimbo fora dos contextos de reza e cura¹⁷ parece seguir a mesma etiqueta — ao se fumar à toa não se fuma muito, e é de praxe passar adiante o cachimbo assim que se começa a experimentar a tontura proporcionada por ele: “já estou tonto” (*aka’u ae ma*), poderá dizer-se então. Ao contrário desta atitude, temos na prática xamânica o consumo de tabaco até o limite máximo da embriaguez, sendo neste estado, na maioria das vezes, que o xamã consegue retirar, por sucção, a doença do corpo da pessoa. Neste momento seu próprio corpo deve ser amparado por seus ajudantes para que não desfaleça completamente, ocasião pela qual entraria nele o mal retirado de corpo alheio. Deixando fluir a própria embriaguez, a própria “tontura”, o xamã precisa de seus ajudantes

17 Embora em aparente oposição, o cachimbo e o álcool não se excluem mutuamente e em Camboinhas observei diversas vezes ambos circulando num mesmo ambiente. Na maioria das vezes em que isto ocorreu, note-se, se tratava de uma bebida quente (conhaque ou cachaça, por exemplo). Nos ensaios da banda Os Moleques da Pisadinha, composta por quatro dos filhos de Pedro e Lidia, que aconteciam geralmente de noite, após o ritual diário da casa de reza, o conhaque era consumido a fim de esquentar a garganta e melhorar o desempenho vocal dos cantores, algo que a cerveja não era capaz de fazer — ao contrário, os vocalistas evitavam-na (assim como a qualquer bebida gelada) sob o pretexto de que, se a bebessem seu “gogó se fecharia” (*-jyryvi onhemboty*). Com bebidas quentes aconteceria o contrário, “seu gogó fica bom” (*ndejyryvi porã*), e o mesmo argumento valia para o uso do cachimbo durante os ensaios. De qualquer modo, parece tratar-se de um uso, digamos, técnico, e nestes momentos não se buscava embriaguez nem na bebida e tampouco no cachimbo. Buscavam apenas melhorar seu desempenho para o próximo show.

(*xondáro kuéry* ou *yvyra'ija kuéry*) para segurá-lo no momento do desfalecimento, clímax do processo de retirada da doença. A embriaguez por tabaco levada ao limite aparece assim como algo que possibilita a viagem xamânica, para os Mbya, de modo que Aparício, interlocutor de Aldo Litaiff (1996) explica que:

(...) eu estou fumando o meu cachimbo, (...), tem que fumar muito até ficar tonto, muito tonto, então, se liga ao espírito. Quando está tonto, o espírito vem e leva o pajé pra outra terra. Eu consegui a primeira vez com a ajuda do pajé da minha aldeia lá Em Ubatuba. Eu me senti bem, fiquei leve, forte, curei muitas pessoas. Fico feliz com isso, e quero continuar, este é meu caminho, meu papel para a comunidade (Litaiff 1996: 99).

Fumar muito e ficar muito tonto, conforme colocado por Aparício, seriam assim condições fundamentais para que o (corpo do) xamã seja levado para “outra terra” ou para “se ligar” ao espírito. De certa forma, a tontura/embriaguez permite uma conexão com esse “espírito” – termo que generaliza uma série de coletivos divinos como as almas *nheë*, os Tupã *kuéry*, os Nhanderu *kuéry* entre outros – ao tornar o corpo leve para uma viagem por um território-outro: transformação corporal e de perspectiva que permite ao xamã ver a doença e retirá-la do corpo dos doentes.

Os Araweté também associam leveza corporal e tabaco em oposição ao peso adquirido pelo corpo quando se toma cauim. Eduardo Viveiros de Castro (1986) descreve o conjunto formado por cauim e tabaco como um sistema de intoxicação (ou anti-alimentação) assinalando que as funções do segundo seriam justamente alisar o corpo interiormente tornando-o leve e fino, “efeitos essenciais para o contato com as divindades” (Ibidem: 346). De modo semelhante, como sublinha acertadamente Ellen Araújo (2016: 58) a partir de material etnográfico alheio (principalmente aquele apresentado por Elizabeth Pissolato), “o tabaco se torna essencial para a pessoa mbya desde seu nascimento já que sem a fumaça dos *petyngua* não se pode ouvir o nome que a pessoa possui e que é dado a ela pelos deuses”.

De fato, além de seu papel na evitação de doenças e nas curas xamânicas o cachimbo é fundamental para aquele que é certamente o ritual mais importante entre os Mbya com quem convivi: o *nhemongarai* ou batismo. Através novamente do uso intensivo do cachimbo os xamãs conseguem descobrir (ou escutar) os nomes das crianças, revelado então pela alma (*nheë*) delas ou pelos donos ou pais destas almas. Dado que um exame detalhado do *nhemongarai* nos exigiria um novo trabalho, vamos a algumas observações mais gerais sobre este evento, que tem lugar, salvo exceções, duas vezes por ano: em janeiro ou fevereiro e em julho ou agosto, neste último período é preferivelmente chamado de batismo do milho ou da erva-mate, enquanto no primeiro, via de regra, crianças

mbya é que são o alvo principal da cerimônia.

Conforme observei, em diversas ocasiões e em aldeias diferentes, o *nhemongarai* não difere radicalmente de outra noite qualquer de reza, a não ser pela presença de Mbya vindos de outras aldeias e também muitas vezes de visitantes brancos e pela duração: se ordinariamente o ritual leva algumas horas, via de regra um *nhemongarai* ocupa seus participantes uma noite inteira praticamente, e o fato de se amanhecer na reza é algo bastante valorizado, embora não consumado geralmente por todos os participantes.

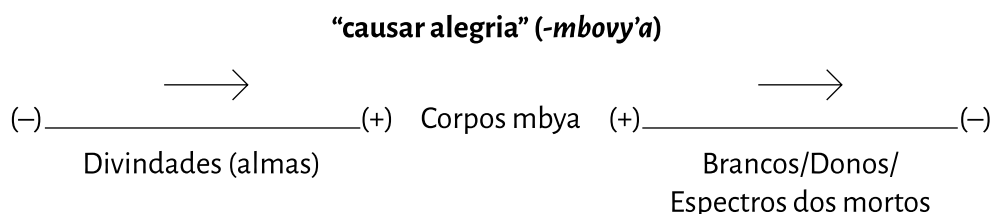
Ao anoitecer homens e mulheres entram na casa de reza levando individual e respectivamente continentes de bambu contendo mel (e/ou um ramo de erva-mate) e um pão de milho (*mbojape*) que serão depositados no altar da casa. Em seguida apresentam-se os corais infantis, depois ocorrem sessões de cura e sessões de reza-canto. Em determinado momento as crianças que irão ser nomeadas se sentam no centro da casa no colo de suas mães e o(a) xamã vem soprar-lhes fumaça e ouvir-lhes o nome. Após a escuta dos nomes seguem-se mais reza-canto, mais curas xamânicas, e assim por diante até o amanhecer.

Trata-se de um ritual que coloca no centro agências externas ao socius mbya, sejam divindades que vêm contar o nome-alma (*nhe'ë*) das crianças, sejam potências maléficas que, causando doenças elicitam as ações curativas dos xamãs. Como já procurei demonstrar alhures em estudo sobre relações de maestria entre os Mbya (Pereira, 2016: 756) ativar nos deuses a potência da condição de donos em relação aos humanos é um aspecto fundamental da experiência deste povo. O estado saudável da pessoa se daria então pela proximidade da alma pois esta é um duplo que carrega o ponto de vista dos deuses, e a saída deste estado acontece quando esta se afasta possibilitando a aproximação de outras subjetividades, iniciando uma transformação em animal, como comentamos acima. O *nhemongarai* é palco privilegiado de atuação desta ideia de transformação pensada a partir de noções de distância: há ali a máxima proximidade das almas (e outros seres divinos) que se revelam em nomes para as crianças, há também o trabalho xamanístico de afastar as potências causadoras de doenças (que precisam antes se fazerem presentes nos corpos de alguns para assim eliciar a ação dos xamãs, que por sua vez não é mais do que a ação dos divinos através do corpo do xamã, segundo diziam-me).

Considerando que “causar alegria” (*-mbovy'a*) é um aspecto fundamental da construção do parentesco mbya, seja através da alegria mútua entre co-residentes ou mesmo através da alegria enquanto afeto provocado pelos deuses para se viver uma vida boa nesta Terra de infortúnios, podemos afirmar que a fabricação da pessoa mbya durante o *nhemongarai* se dá a partir de dois eixos. No primeiro, as *nhe'ë* se afastam do polo divino (patamar para o qual se dirige após a morte da pessoa, e do qual novas almas vêm encarnar-se) e se aproximam do corpo mbya;

no segundo, outras subjetividades se afastam deste corpo segundo uma gradação que é antes de tudo contextual¹⁸.

O que se aproxima a partir de relações que se estabelecem no eixo das almas ou das divindades termina por compor o parentesco mbya: é o modo mbya de produção de consanguinidade (no sentido da produção de um *corpo de parentes*), por assim dizer, num processo contíguo àquele que produz um corpo fortalecido (*-mbaraete*) e *feito alegre* pelos deuses. O outro eixo, por sua vez é o da predação como pano de fundo (para falarmos como Pierri, 2014) ou o fundo virtual de diferenças, isto é, o campo daquilo que Viveiros de Castro (2011 [2002]) denominou de afinidade potencial. Para ilustrar o que estamos querendo mostrar vejamos a seguinte ideia retirada da etnografia de Pissolato: diz ela que se por um lado todo Mbya é *parente em potencial*, por outro nenhum o é completamente (Pissolato 2007: 213), o que caracteriza uma *sociabilidade insegura*. A figura abaixo busca esquematizar estas relações: o eixo da esquerda representa o parentesco em potencial que pode se atualizar via relação vertical com os deuses e almas enquanto o eixo da direita é o que torna a sociabilidade insegura pois subjetividades animais (e outras) podem se aproximar, fazendo de um parente próximo alguém que está se transformando em animal, num processo digamos de desconsanguinização (– e + indicam menor e maior proximidade respectivamente, enquanto as setas indicam o desejo dos Mbya):



Trata-se assim de corpos que percorrem distâncias, se aproximam e se afastam das pessoas mbya e neste movimento provocam afetos, sensações, sentimentos, etc. Como vimos o uso do cachimbo opera um certo sentido nestas relações, privilegiando a proximidade com as almas e com os deuses enquanto ao mesmo tempo afasta potências causadoras de doenças. Orientando dessa forma o cosmo mbya, o cachimbo não define *a priori* qual é o corpo que ora se aproxima, sendo mais importante e produtivo até considerarmos sempre a potencial ação de seres maléficos, principalmente porque é esta ação que elícita o xamanismo, o uso do cachimbo, as danças, etc.

Não podemos deixar de notar, sem a intenção de nos deter no ponto com mais fôlego, que o *nhemongarai* mbya reúne o aquém e o além da cozinha, tal como desenhado por Lévi-Strauss (2010[1967]:26-8): ele vai efetivamente do mel às cinzas. Costumeiramente se inicia um *nhemongarai* com a procura de mel

18 Vía de regra, poderia se pensar que enquanto a aliança com alguns brancos é frequentemente desejada, a relação com o espectro dos mortos é sempre valorizada negativamente, mas como o trabalho de Heurich (2015) demonstrou, esse nem sempre é o caso. O mesmo se dá com os donos: embora muitas vezes sejam causadores de doenças, é preciso manter algum tipo de relação com eles para se obter, por exemplo, carne de caça ou acesso a lugares na mata etc.

na floresta, e enquanto se desenvolvem as danças e as rezas (uma espécie de cozimento dos corpos como nota Deise Montardo (2009: 246), o ritual envolve apenas o consumo de tabaco, chimarrão e *kaguijy* (bebida pouco fermentada de milho) excluindo, a princípio, a ingestão de alimentos sólidos, os quais virão a ser consumidos na manhã seguinte: *mbojape ratã*, “pão duro” feito com farinha de milho e cinzas. Apesar da ideia de um cozimento através das danças ser bastante convincente, também podemos pensar num processo de endurecimento já que o maior intervalo do *nhemongarai* ocorre entre uma *natureza mole* (o mel) e um *produto cultural* (culinário) *duro*, o “pão duro”. Entre estes extremos que marcam o início e o fim da cerimônia passa-se também pelo endurecimento¹⁹ ou fortalecimento (*-mbaraete*) dos corpos, o que nos remete ao que seria segundo Pissolato (2007) um tema-chave da cosmologia mbya, a saber, “esperança de que os ossos não se convertam em terra” (Ibidem: 404).

Cadogan (1959) assinala que o estado de maturação ou imortalidade que se alcança sem passar pela prova da morte (*oñemokandire*) implica que “los que alcanzan este estado ascienden a los cielos sin que la armación ósea del cuerpo se descomponga” (Ibidem: 59). Neste sentido, no passado os ossos de pessoas mortas podiam ser colocados no altar da casa de reza a fim de que se erguessem novamente a partir do esforço dos vivos em cantos e danças. Note-se ainda sobre o tema que Cadogan registrou o termo *tatachinakagã* (Ibidem: 66) para designar “religiosamente” o cachimbo, ou seja, *esqueleto da fumaça*. O complemento desta imagem seria então a fumaça enquanto corpo do cachimbo (e quem sabe o tabaco como sua carne...).

TEMPERATURAS

Decerto, algumas pessoas têm mais disposição para usar o cachimbo do que outras, e isso vale tanto para contextos rituais quanto fora deles. Reparando no uso frequente que seu irmão Minju fazia do cachimbo, usando-o várias vezes por dia, Jéka comentou certa vez: “é ruim de eu não ficar somente tonto/embriagado se ficasse pegando o cachimbo assim, toda hora” (*xee ange ndaka’úi rei peixa petyngua ajopy-jopy rangue*). O que parece em geral orientar o uso do cachimbo é a percepção de um “momento propício”²⁰ (*-exakã*), que depende da sensibilidade e da percepção pessoal em relação ao que se apresenta à experiência a cada momento: um oferecimento ao acaso de alguém que está fumando, uma parada momentânea no trabalho, o desejo de fazer passar a fome, por causa de alguma dor, para ficar atento ao que se está fazendo, etc. *Sempre que você sentir vontade, você fuma, que não faz mal não*, dizia-me Santo, então residente da aldeia do Mamanguá (Paraty - RJ) enquanto me explicava os efeitos da conhecida alma dual guarani (aqui descrita por ele em termos de *teteregua* e *nhe’ë*) no corpo da

19 A dureza do corpo é vista como índice de saúde e se nota especialmente sobre pessoas idosas que se mantêm saudáveis que “ainda estão duras” (atã teri).

20 Refiro-me a uma concepção mais ampla, que abarca desde a possibilidade de se fazer uma viagem até a oportunidade de tomar a frente do ritual xamânico entoando um canto, por exemplo. Para maiores desenvolvimentos sobre esta concepção ver Pereira (2014).

pessoa. O *teteregua* causa moleza, perda de apetite, tontura, é uma coisa que tá aí no seu corpo, assim, faz você ter preguiça, não fazer as coisas, explicou. O *nheë*, por sua vez, *faz você se fortalecer, trabalhar*. A vontade e a disposição para se usar o cachimbo seria segundo ele uma vontade da alma e isso mesmo em situações ordinárias do cotidiano. Assim usar ou não o cachimbo dependeria de afetos e desejos que atravessam os corpos mbya.

Iniciar-se no uso do cachimbo parece ser, além de fruto de uma disposição pessoal, corolário de experiências muito sérias de adoecimento, tal como contou-me Iracema, que o usou pela primeira vez por sugestão de sua avó (MM) e devido a uma aguda dor de dente, quando tinha mais ou menos dez anos de idade. Embora não estejamos no campo da iniciação xamânica propriamente dita (pois isto incluiria o aprendizado de outras habilidades além do uso do cachimbo tais como o recebimento de cantos-reza ou a capacidade de retirar objetos do corpo das pessoas doentes), graves adoecimentos da própria pessoa ou de algum de seus familiares são eventos-chave para o desenvolvimento daquilo que Pissolato (2007: 339) chamou de função xamânica, que seria mais do que o trabalho do xamã na medida em que o trabalho de produção do parentesco põe no centro o conhecimento xamânico, isso desde a produção de crianças até a manutenção de estados saudáveis da pessoa.

O primeiro a me chamar a atenção para a seriedade em relação ao uso do cachimbo foi Aparício (a quem já nos referimos acima). Explicou que enquanto os jovens fumam na casa de reza imitando os mais velhos, o trabalho do xamã se diferencia por causa da seriedade. Dizia-nos que para curar realmente o pajé tem que estar com a cabeça *só no espiritual*, não podendo trabalhar pesado, caçar nem maltratar nada e nem ninguém. Aparício afirmou que quando precisava de uma *cura forte* ficava até quatro ou cinco dias sem comer e sem beber nada, apenas fumando, para então *pegar a pessoa* [enferma], acrescentando que após a cura permanecia ainda uns dois ou três dias sem dormir, pois ficava fraco.

Contou-nos que, quando pequeno, seus pais fumavam, mas não deixavam ele fumar. Como tinha um tio que era pajé e curava muitas pessoas ele começou a fumar com nove anos imitando-o, mas, segundo ele, só levou a sério quando certa vez sua mãe adoeceu e seu pai não se encontrava em casa. Neste dia, os irmãos foram chamá-lo na lavoura e ao chegar em casa e ver a mãe desfalecida, encheu um grande cachimbo com tabaco e fumou-o até o fim, assoprando a fumaça por todo o corpo da mãe (ele ressaltou que estava muito assustado na ocasião, pois se não *levasse a sério* sua mãe poderia morrer). Não tendo surtido efeito, encheu-o novamente e procedeu da mesma maneira. Esta teria sido a primeira vez que Aparício usava o cachimbo de forma “séria”, e, enquanto fumava o *terceiro cachimbo*, já *trabalhando* como ele disse, ao passar a mão sobre a barriga da mãe algo nela ficou grudado, ou seja, ele havia retirado o *quid malignum* do corpo dela.

Aparício me diria, tempos depois, que aquele que quer ser *yvyra'ija* (designação que pode servir tanto para o xamã propriamente quanto para os ajudantes deste) tem que ir diariamente no altar da casa de reza e dizer o que quer, pois assim *o espírito, a quentura vai se incorporando até que a pessoa ouve uma voz que fala ou então vê no sonho*, afirmando ser assim que os “milagres” (entenda-se, as curas xamânicas) acontecem. Também tomando o calor como índice de ação divina no corpo da pessoa ensinava-me Augustinho, xamã de Araponga, ao afirmar que quando o alto de nossas cabeças (*nhandeapyte*) está quente, como ocorre durante as danças por exemplo, é por causa da proximidade e do cuidado dos Tupã *kuéry*: “os Tupã estão vigiando/cuidando do nosso corpo” (*tupã kuéry ma onhangareko nhanderete'i*) incitando-me a prestar atenção nisso quando estivesse dançando, “sinta o alto de sua cabeça” (*eendu ndeapyte*), disse-me então. Se Santo nos ensinava acima que o desejo de usar o cachimbo é um desejo da alma agora Augustinho nos informa que a proximidade²¹ da mesma é sinalizada por um calor no alto de nossas cabeças durante os rituais. Já os *angue*, espectros dos mortos, por sua vez são associados ao frio (é um espírito gelado aquele, disse-me certa vez Joaquim, em Camboinhas), embora sua ação possa esquentar a pessoa no sentido de provocar raiva e agressividade. Os Mbya de fato dedicam bastante cuidado e atenção às relações entre temperaturas diferentes, especialmente durante os rituais: Minju, por exemplo, afirmava sentir dores de cabeça quando tomava banho frio e logo depois entrava na casa de reza, da mesma forma que se desaconselha sair da mesma sem camisa após uma noite de danças, isto é, com o corpo quente.

Certa vez, após enfumaçarmos Pedro, na casa de reza percebi que o lugar dolorido em seu corpo estava frio, e comentei com Agái que respondeu “é, [são] os [seres] da noite” (ë, *pyáu gua kuéry*). Esquentar a parte do corpo afetada com fumaça talvez fosse o máximo que nós, não-xamãs, pudéssemos fazer. Anos depois, quando eu mesmo me expus ao enfumaçamento, o mesmo Agái ao terminar de soprar fumaça pelo meu corpo comentou que algumas partes estavam frias (*yro'y*) e outras quentes demais (*aku raxa*), e tal falta de uniformidade seria causada por espectros dos mortos, segundo me explicou então. O uso do cachimbo se prestaria nestas ocasiões a esquentar o corpo ou partes do corpo que haviam se tornado frias pela ação *d'aquelles que não vemos*. Por outro lado, este mesmo uso pode esfriar um corpo quente demais, como ocorre no enfumaçamento de Vera Poty por sua esposa, logo após uma situação de extrema tensão que envolvia raiva e cachaça (Heurich 2011: 53). Poty havia recebido um canto desafiador e em alguns momentos até insultante de um desafeto que, embriagado postou-se no pátio de sua casa cantando coisas como “ele tá bugio” ou “já tá chorando” (Ibidem: 54). Poty já tremia quando Jerá começou a soprar fumaça em seu corpo para acalmá-lo. O excesso de raiva (ou a proximidade com o dono

21 O afastamento das potências divinas é evidenciado pela não permanência da fumaça no “alto da cabeça” da pessoa durante seu enfumaçamento. Cadogan (1971: 103-4) notava que alguns alimentos eram percebidos da mesma forma quando tratados ritualmente, representando pessoas: se a fumaça “no se revoltea” (*noñemboarái*) é porque *ndojeroviái ete'i* (“no tiene confianza”) na pessoa representada.

da raiva, *ivaija*) que fora causado não diretamente pelo consumo de cachaça, mas pela ação de alguém efetivamente embriagado, exigiu a fumaça como dispositivo inibidor da mesma.

Já vimos que enquanto o uso do cachimbo e a participação nos rituais de reza-canto favorecem a aproximação do coletivo de almas (*nheë kuéry*) e dos deuses, de modo inverso o consumo de álcool favorece a aproximação dos espíritos dos mortos (*angue*). A composição com *angue* proporciona a emergência de um “ponto de vista do inimigo”, causando dois efeitos principais no corpo da pessoa. Primeiro a quentura (Heurich 2015: 529) chama a atenção para a associação entre calor e cachaça) manifesta em agressividade²², mas depois, caso a doença se instale, um esfriamento demasiado (pois o *angue* é um “espírito gelado”). Busca-se assim uma temperatura ideal que não poderia a princípio ser definida como fria ou quente, mas algo situado a meio caminho entre ambas.

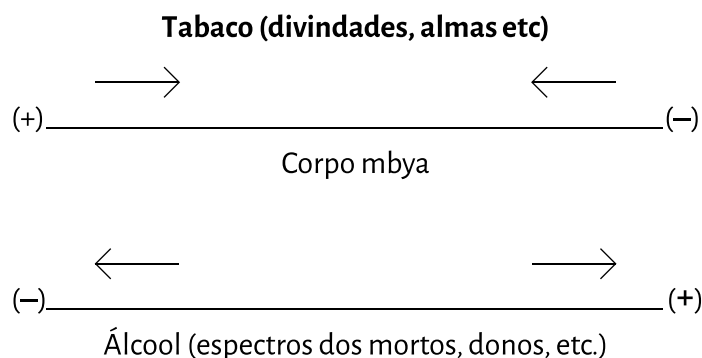
Juan Alvaro Echeverri (2015) ao descrever o processo de cura entre os Witoto como um processo culinário de esquentar e depois esfriar, afirma que o tabaco é uma substância forte e quente mas que por meio de um processo (a elaboração de uma pasta, neste caso) se torna “a cool breath with healing power” (Ibidem: 124) sendo que para os Witoto curar é esfriar (*cool down*). Wilbert (1987) em seu estudo supracitado sobre a farmacologia do tabaco nos informa, neste sentido, que o uso tópico da nicotina (ou seja, a absorção pela pele) além de analgésico faz a temperatura da pele diminuir (Ibidem: 144). De modo semelhante, Montardo (2009: 245) escrevendo sobre os Guaraní destaca a função de esfriamento do ritual, associando de um lado quentura e raiva e de outro frio e alegria, mas como vimos, para os Mbya o quente nem sempre vem junto da raiva, podendo vir com as almas *nheë* também, enquanto que o frio pode ser efeito da ação de potências maléficas.

Tudo indica que o par frio/quente como um operador disjuntivo é menos produtivo para se pensar o campo semântico da temperatura entre os Mbya do que a oposição entre extremidade e meio: é preciso esfriar o que está demasiadamente quente, da mesma forma que é preciso esquentar o que está frio demais. Assim, o que é efetivamente saudável para o corpo mbya é o estágio mediano de um gradiente de calor, em oposição ao excesso e à falta (que como se sabe também pode ser lida como *excesso de frio*) causados por feitiçaria alheia, maus encontros com donos no mato, aproximação de espectros dos mortos e uso abusivo de álcool: enquanto ação das potências maléficas de *tekoaxy* produzem um corpo quente demais ou frio demais, a embriaguez causada pelo uso do cachimbo seria responsável por eliminar tais extremos trazendo a pessoa de volta a um corpo correto ou ideal.

Se Aparicio (2017) escreve para os Suruwaha que em situações de raiva “é comum que o tabaco insuflado tranquilize o coração da pessoa alterada”, ou

22 Durante os rituais de reza-canto (e dança) o calor excessivo pode às vezes se manifestar agressivamente, embora o que se esteja exorcizando nestes momentos seja justamente uma entidade agressora que estaria junto com a pessoa: esta tenta então a todo custo sair da dança, ou se jogar em cima do rezador, de modo que precisa ser segurada por outros dois dançarinos, que seguem fazendo a pessoa dançar até que ela desmaie. Diz-se que o desfalecimento nestas ocasiões acontece pelo envio de um “fogo de Nhanderu” (*Nhanderu tata*) o qual seria responsável pela limpeza e cura dos corpos mbya (Sáez, 2014).

seja a faça retornar ao comportamento correto de *pessoa* (*jadawa*, ibidem, 2017: 11), podemos pensar que para os Mbya tal comportamento seja aquele de um corpo que escapa aos extremos de temperatura, como ilustrado a seguir (+ e – se referem à temperatura):



Teríamos assim um contínuo de calor que se inverte quando se trata da relação com o eixo das divindades e com o eixo das potências maléficas desta Terra. A proximidade destes esquenta e esfria, mas sempre de modo não uniforme, desequilibrado e excessivo. O tabaco (e a proximidade de deuses e almas) por sua vez age de modo semelhante, mas sempre convergindo para um estágio mediano de calor, mais equilibrado e uniforme, produzindo efetivamente um corpo saudável, forte, corajoso, etc. Ou seja, a produção do corpo mbya é orientada pela oposição entre estágios medianos e extremos de calor, os primeiros associados à ação dos deuses e os segundos à ação de seres causadores de doença desta terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Boa parte do argumento central apresentado acima poderia ser lido como uma transformação daquilo que outros autores apresentaram enfatizando menos a gradação do que a oposição: entre xamanismo horizontal e vertical (Pierri, 2014) e entre vetores *porã* e *vai* (Macedo, 2011), principalmente. A contribuição aqui consiste em abordar o xamanismo (e por extensão o parentesco) mbya privilegiando a ideia de gradiente a partir de noções de distância e de temperatura corporal tal qual os Mbya as pensam (ou como ora penso que eles pensam). Mostrei que há aproximações perigosas e outras desejáveis (algumas ainda mais desejáveis do que outras) e também que há um gradiente de calor a orientar a concepção de um estado saudável da pessoa. Contudo, encontramos também: um eixo das divindades e almas se opondo ao eixo dos brancos, donos e espectros dos mortos; um contínuo de calor que se inverte quando se passa de um eixo para o outro; a oposição entre extremos e meio; as oposições entre tabaco e álcool, saúde e doença, raiva e calma, etc. Assim nossa saída do plano das opo-

sições não é mais do que tangencial, ainda que traga a possibilidade para novos tratamentos do material mbya no futuro, principalmente em aspectos referentes ao xamanismo.

Cabe comentar ainda que brevemente sobre o duplo ponto de vista contido na fumaça: certo dia Vera me disse, apontando para a neblina que pairava sobre a Lagoa de Itaipu que naquela época do ano (julho-agosto) muitas pessoas morreriam por não aguentar a fumaça dos cachimbos dos deuses, ou seja, aquilo que para nós aparecia então como neblina. Este comentário poderia ser uma atualização da profecia de Soria, conhecido informante de Clastres (1990 [1974]) que em seu devir divindade disse que “se os efeitos da bruma tornarem-se nocivos (...) eu virei e a dissiparei (...). Se ela se tornar nociva será porque Ñamandu terá fumado em um cachimbo imperfeito” (Ibidem: 135). O efeito nos humanos daquilo que é fumaça *para os deuses* pode assim ser análogo ao efeito que a *fumaça dos humanos* tem para seus potenciais agressores.

Tal retorno ao começo de nossa atual empreitada, nos remetendo à ambiguidade característica do tabaco à qual nos referimos no início, encontra eco na ideia já exposta alhures (Pereira, 2016) de que do ponto de vista dos deuses, animais e humanos podem ser equivalentes na medida que ocuparem a posição de *xerimbabos* dos primeiros. Neste sentido já notei que a fumaça assoprada em carnes de animais caçados teria o efeito simetricamente inverso daquele que tem no xamanismo: se neste busca-se *desanimalizar* a pessoa, naquele procedimento o que se quer é afugentar a humanidade que paira por trás do animal (Ibidem: 753). Assim, o cachimbo e o tabaco formam um dispositivo que opera, no sentido mais geral, as relações com o que é exterior ao socius mbya. Vimos que certas noções de distância e temperatura definem dois códigos desta operação, sem, no entanto, concluir que eles seriam os únicos existentes. Finalizando, concordamos com Aparicio (2017) para quem o tabaco age como força política, isto é, “veiculando a insistência do cosmos na vida política dos humanos” (Ibidem: 24). Aliás, não por acaso talvez a mais ampla mobilização política dos Mbya Guarani atualmente – a Comissão Guarani Yvyrupa – escolheu para símbolo de sua logomarca justamente o cachimbo.

Vicente Cretton Pereira trabalha como docente de magistério superior na UNIFAL (Universidade Federal de Alfenas). Possui Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2010) e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Tem como foco de pesquisa relações de alteridade entre os Guarani Mbya, principalmente com os não índios em meio dito urbano.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APARICIO, Miguel

- 2017 “A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus”. *Mana*, v.23, n.1: 9-35.

ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino

- 2016 *Tabaco, corporalidade e perspectivas entre alguns povos ameríndios*. Niterói, dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense.

ASSIS, Valéria Soares de

- 2006 *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social mbyá-guarani*. Rio Grande do Sul, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ASSIS, Valéria de & GARLET, Ivori José

- 2004 “Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”. *Revista das índias*, v.LXIV, n.230: 35-54.

BONAMIGO, Zélia Maria

- 2009 *A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga, em Paranaguá - PR*. Curitiba, Imprensa Oficial.

CADOGAN, Léon

- 1959 *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani Del Guáira*. São Paulo, Ed. USP.
- 1971 *Yvyra ñe'ery: fluie del árbol la palabra*. Asunción del Paraguay: Centro de Estudios Antropologicos de La Universidad Católica “Nuestra Señora de Asunción”.

CHASE-SARDI, Miguel

- 1992 *Tuguy ñeë reepy: el precio de la sangre*. Estudio de la cultura y el control social entre los Avá-Guarani. Asunción; Centro de estudos Antropológicos (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 16).

CLASTRES, Pierre

1990[1974] *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas-SP, Papirus.

CUNHA, Gilmara Holanda da; JORGE, Antonio Rafael Coelho;

FONTELES, Marta Maria F.; SOUZA, Francisca Cléa F.; VIANA,

Glauce Socorro B.; e VASCONCELOS, Silvânia Maria Mendes

2007 "Nicotina e tabagismo". *Revista Eletrônica Pesquisa Médica*, v.1, n.4: 1-10.

DELEUZE, Gilles

2002 *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo, Escuta.

ECHEVERRI, Juan Alvaro

2015 "Cool Tobacco Breath: the uses and meanings of tobacco among the People of the Centre". In RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 107-129.

ELLERBY, Jonhatan H.

2000 *Spirituality, holism and healing among the Lakota Sioux: towards an understanding of indigenous medicine*. Manitoba, dissertação de mestrado, University of Manitoba.

FACCIO, Neide Barrocá; DI BACO, Hiuri Marcel

2009 "Cachimbo guarani no Sítio Arqueológico do Macaco, estado de São Paulo". *Tópos* v.3, n.2: 36-49.

FAIAD, Paulo

2014 "17 sítios arqueológicos indígenas são descobertos em Sergipe". Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/meio-ambiente/2014/11/17-sitios-arqueologicos-indigenas-sao-descobertos> (acesso em: 11/07/2017).

FAUSTO, Carlos

2004 "A Blend of Blood and Tobacco: shamans and jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia". In: WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (eds.). *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durhan: Duke University Press, pp. 157-178.

- 1992 “Fragmentos de história e cultura tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 381-396.

GALLOIS, Dominique Tilkin

- 1996 “Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis a relação i-paie”. In: LANGDON, Esther Jean (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 39-74.

GARLET, Ivori José; SOARES, André Luis Ramos

- 1998 “Cachimbos Mbyá-Guarani: Aportes Etnográficos para uma Arqueologia Guarani”. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org.). *Arqueologia Histórica e Cultura Material*. Campinas, UNICAMP, pp. 207-213.

GASPAR, Maria Dulce

- 2011 “Arqueologia, cultura material e patrimônio. Sambaquis e cachimbos. Cultura material e patrimônio de C & T”. Disponível em: http://www.mast.br/projetovalorizacao/textos/livro%20cultura%20material%20e%20patrim%C3%B4nio%20de%20C&T/5%20ARQUEOLOGIA,%20CULTURA%20MATERIAL%20E%20PATRIM%C3%94NIO_mariadulce.pdf (acesso em: 11/07/2017).

GIL, Laura Pérez

- 2001 “O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica”. *Cadernos de Saúde Pública*, v.17, n.2: 333-344.

GODOY, Gustavo & CARID, Miguel

- 2016 “A diferença que faz a diferença”. *Journal de la société de les américanistes*, v.102, n.1: 105-128.

GOW, Peter

- 2015 “Methods of tobacco use among two Maipuran-speaking peoples in Southwestern Amazonia”. In RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.). *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 45-75.

HEURICH, Guilherme

- 2011 *Outras alegrias: parentesco e festas mbya*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.

- 2015 “Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani”. *Mana*, v.21, n.3: 527-552.

KELLY, José Antonio

- 2005 “Notas para uma teoria do “virar branco””. *Mana*, v.11, n.1: 201-234.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 2004[1967] *Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify.

- 1985 *A oleira ciumenta*. São Paulo, Brasiliense.

LITAIFF, Aldo

- 1996 *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani Mbya*. Florianópolis, Ed. da UFSC.

MACEDO, Valéria Mendonça de

- 2009 *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. São Paulo, tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

- 2011 “Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani”. *Tellus*, v.11, n.21: 25-52.

MARQUES, Roberta Pôrto

- 2009 *Cachimbo guarani: uma interpretação etnoarqueológica*. Rio Grande do Sul, monografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

- 2012 “Um estudo de caso sobre o fumo, o uso do cachimbo e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS)”. *Espaço Ameríndio*, v.6, n.1: 97-118.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

- 2009 *Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

MORI, Bernd Brabec de

- 2015 “Singing white smoke: tobacco songs from the Ucayali valley”. In RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 89-106.

NEGRO, Alce

- 1953 *O cachimbo sagrado: os sete ritos secretos dos índios sioux (relatados por Alce Negro)*. Disponível em: <http://www.tatankaishca.com.br/hehaka%20shapa/o%20cachimbo%20sagrado.pdf> (acesso em: 13/07/2018).

NIMUENDAJU, Curt Unkel

- 1987 *Mitos de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva guarani*. São Paulo, Editora HUCITEC – Universidade Federal de São Paulo.

OYUELA-CAYCEDO, Augusto & KAWA, Nicholas C

- 2015 “Deep history of tobacco in lowland South America”. In: RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 27–44.

PEREIRA, Vicente Cretton

- 2016 “Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani”. *Mana*, v.22, n.3: 737-764.
- 2016a “O petyngua: o -ka’u como viagem xamânica”. *Anais do I Seminário de Etnologia Guarani*, v.1, n.1.
- 2014 *Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani*. Rio de Janeiro, tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense.

PIERRI, Daniel Calazans

- 2013 *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani mbya*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- 2014 “O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo”. *Revista de Antropologia*, v.57, n.1: 265-301.

PIMENTEL, Spensy K.

- 2017 “Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas”. In: CAMPO ARÁUZ, Lorena & APARICIO, Miguel (org.). *Etnografías del suicídio em América del Sur*, Quito, Editorial Universitaria Abya-Yala, pp. 285-311.

PISSOLATO, Elizabeth

- 2007 *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: editora UNESP, ISA. Rio de Janeiro: NuTI.

REIG, Alejandro

- 2015 “Landscapes of Desire and Tobacco Circulation in the Yanomami Ethos”. In: RUSSEL, Andrew & RAHMAN, Elizabeth (eds.), *The Master Plant: Tobacco in Lowland South America*. London: Bloomsbury Academic Publishing, pp. 167–181.

SADIK, Tonio

- 2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: editora UNESP, ISA. Rio de Janeiro: NuTI.

SÁEZ, Oscar Calavia

- 2014 *Traditional Use of Tobacco among Indigenous Peoples of North America*. Disponível em: <http://cottfn.com/wp-content/uploads/2015/11/TUT-Literature-Review.pdf>, acesso em: 13/12/2018.

UNDERWOOD, Jackson

- 2004 “Pipes and tobacco use among southern California yuman speakers”. *Journal of California and Great Basin anthropology*, v.4, n.1: 1-12.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
2011[2002] *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
2008 SZTUTMAN, Renato (org). *Eduardo Viveiros de Castro*. Coleção Encontros, Rio de Janeiro, Beco do Azougue.

WILBERT, Johannes

- 1987 *Tobacco and shamanism in South America*. Chelsea, Michigan: Yale University Press.

FILMES

HUNGRIA, Luis Flávio Terra

- 2009 *Petyngua: o cachimbo guarani*. Disponível em: <<<https://vimeo.com/50727647>>>.

Recebido em 6 de agosto de 2017. Aceito em 17 de abril de 2019.